

## **«ПРЕДМЕТ» ОНТОЛОГИИ И ПРОБЛЕМА ДИСЦИПЛИНАРНЫХ ГРАНИЦ В ФИЛОСОФИИ**

***Е. В. Бакеева***

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии  
и теории познания Департамента философии Института  
социальных и политических наук Уральского федерального  
университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
г. Екатеринбург*

Вопрос о разграничении «областей компетенции» в философии не сходит с повестки дня с тех самых пор, как эти области начинают отделяться друг от друга. Вместе с тем сама «законность» этого вопроса всегда так или иначе остается проблемой. Не случайно попытки смещения «фокуса внимания» философии на ту или иную проблемную область, которые в историко-философской традиции принято именовать поворотами («гносеологическим», «лингвистическим», «антропологическим» и т. п.) связаны не столько с выделением «новой» области наряду со «старой», сколько с переосмыслением смысла и назначения философии как таковой.

Однозначному признанию как возможности, так и необходимости деления философии на так называемые «философские дисциплины» препятствует целостность философской мысли, всегда так или иначе, в контексте любого вопроса или проблемы, стремящейся охватить собой все. Вместе с тем это деление – факт, характеризующий существование современной философии не только в его внешнем (бюрократическом) аспекте. Вопросы, имеющие в рамках конкретных наук скорее технический характер, – такие, как содержание учебных программ отдельных дисциплин или соответствие диссертационного исследования определенной специальности, представленной в номенклатуре «наук», применительно к философии сами, в свою очередь, имеют философское измерение и могут обсуждаться только с учетом последнего. Ниже мы попытаемся рассмотреть проблему дисциплинарного деления в философии применительно к онтологии, находящейся сегодня, как представляется, в наиболее неопределенном положении. Эта растущая неопределенность связана не только и не столько с многозначностью понятия бытия, характеризующей любую философскую эпоху.

Речь идет прежде всего о том, что вопрос о бытии в контексте самых различных направлений современной философии перестает рассматриваться как первичный. Таким образом, решение о том, что и как есть, оказывается в зависимости от характера той задачи, которая постулируется в качестве основной в рамках определенного направления. Так, в контексте эпистемологической установки онтология неизбежно выступает в качестве инструмента

концептуализации мира как объекта познания, и, в силу этого, определяется действиями познающего субъекта. Последний, таким образом, выступает в качестве «ведущей инстанции» в деле выбора той или иной онтологии. Подобная ситуация хорошо иллюстрируется следующим рассуждением У. Куайна: «Наше принятие онтологии, я думаю, в принципе сходно с тем, как мы принимаем научную теорию, скажем, систему физики. Мы адаптируем, по крайней мере, в той степени, в какой способны понять, простейшую концептуальную схему, в которой разрозненные фрагменты сырого опыта могут быть согласованы и упорядочены. Наша онтология определяется, как только мы зафиксировали общую концептуальную схему, которая должна обеспечивать науку в самом широком смысле; и соображения, определяющие разумную конструкцию любой части концептуальной схемы, например биологической или физической, не отличаются по виду от соображений, определяющих разумную конструкцию целого. В той степени, в какой о принятии любой системы научной теории можно говорить как о проблеме принятия языка, в той же степени – но не больше – можно говорить о принятии онтологии»<sup>27</sup>.

Аналогичная зависимость характеризует и онтологию, осмысляемую с позиции социальной философии: понятие бытия выступает здесь своего рода «средством маркировки» того, что принадлежит к сфере социального. Само бытие в рамках такой установки не подвергается проблематизации, в силу чего онтология также (как и в рамках эпистемологии) неизбежно оказывается инструментом объяснения реальности, в данном случае – социальной. Так, задаваясь вопросом: «какова структура онтологического пространства истории, позволяющая представлять долговременные изменения социальных целостностей и строить объяснительные модели этой динамики?», Н. С. Розов отвечает на него следующим образом: «Адекватна та структура онтологического пространства истории, следствия из положений о свойствах которой не противоречат результатам исторических исследований, позволяют корректно объединять и совместно использовать различные конструктивные подходы к осмыслению крупных изменений в истории (макроисторические парадигмы), являются эвристичными для планирования и ведения научных исследований, направленных на теоретическое объяснение и предсказание таких изменений»<sup>28</sup>.

Примеры подобной интерпретации понятия «онтология» можно множить, но так или иначе мы всякий раз сталкиваемся здесь

<sup>27</sup> Куайн У. В. О. О том, что есть // Куайн У. В. О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. Томск: ТГУ, 2003, С. 21.

<sup>28</sup> Розов Н. С. Структура социальной онтологии: по пути к синтезу макроисторических парадигм // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 4.

с онтологией как средством. В силу этого обстоятельства следовало бы, на наш взгляд, применительно ко всем ситуациям, подобным вышеописанным, употреблять слово «онтология» в кавычках, как имеющее сугубо условный смысл. Означает ли это, однако, что современная онтология (онтология без кавычек) окончательно ушла с современной философской сцены? Может ли современная философия принимать всерьез претензии онтологии в ее классическом варианте – как области фундаментального знания о том, что есть?

В свете того обстоятельства, что само знание как таковое (как любая система утверждений о мире и человеке), – подвергается в современной (неклассической) философии радикальной проблематизации, положительный ответ на этот вопрос вряд ли возможен. Вместе с тем неклассическая философская мысль, в контексте любого из своих «поворотов», всегда, так или иначе, оказывается перед лицом той же вечной задачи, которая направляет и классическое философствование, – задачи предельного вопрошания. Именно эта задача освобождает философскую мысль от вторичности, делая ее первой философией – в аристотелевском смысле слова. Речь идет о такой первичности, которая не связана с определением места философии в ряду других наук, пусть даже это место будет первым. Первая философия утверждается Аристотелем именно как нечто, из ряда вон выходящее: «...как свободный человек, говорим мы, это – тот, который существует ради себя, а не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она одна только свободна из всех наук: она одна существует ради самой себя»<sup>29</sup>. Эта самодостаточность, замкнутость на себя философской мысли как раз и делает ее мыслью о пределе: «<...> “то, для чего” – это цель, причем такая, которая не существует для другого, а для которой – все другое; поэтому если будет какой-нибудь такой последний момент, то не будет беспредельного <движения от одного к другому>; если же такого конечного момента не будет, то не будет цели (“того, для чего”). А те, кто <здесь> устанавливает беспредельное, незаметно для себя упраздняют природу блага; между тем никто не мог бы начать никакого дела, не имея в виду прийти к концу. И не было бы разума в таких людях: ибо ради чего-нибудь всегда действует тот, кто имеет разум; а это – предел; ибо цель есть предел»<sup>30</sup>.

Итак, разум всегда направляет рассуждение и действие к некоторой цели (пределу), а такой целью, в конечном, счете, может выступать только первая философия, т. е. – тот же самый разум. Между тем, как утверждает Аристотель, первая философия одновременно является и единственной основой любого рассуждения и, соответственно, любой частной науки. Цель, таким образом, всегда

<sup>29</sup> Аристотель. Метафизика. М.: ЭКСМО, 2008. С. 10.

<sup>30</sup> Там же. С. 43.

оказывается здесь уже достигнутой. Этот парадокс, как представляется, указывает на два важных момента, характеризующих философию как таковую. Во-первых, она, в отличие от наук, изучающих частные области, не может остановиться в «промежуточных пунктах» своего движения к началу (истоку) всего; во-вторых, что еще более важно, от философии к частным наукам нет непрерывного перехода. Существовая «ради самой себя», первая философия, так сказать, возвращается в точку, получающей разные имена («разум», «истина», «первое начало», «первая сущность»...), но никогда не позволяющей разделить себя на части, превратить себя в совокупность вещей.

Здесь уместно вспомнить о том, что в «Метафизике» Аристотеля одним из таких имен «точки начала» выступает «сущее как таковое»: «<...> так как предмет нашего исследования составляют начала и высшие причины, то они, очевидно, должны быть началами и причинами некоторой существующей реальности (φύσεως τίνος) согласно ее собственной природе. Если теперь те, которые искали элементы вещей, также искали эти первые начала, то элементы сущего, <которые они искали>, со своей стороны, должны стоять не в случайном отношении <к сущему>, но поскольку оно — сущее. А потому и нам нужно выяснить <установить> первые начала для сущего как такового»<sup>31</sup>.

В этом рассуждении мы вновь встречаемся с тем возвратным движением мысли к своему истоку, которое характеризует и приведенные выше фрагменты «Метафизики». Возвращение в «точку начала» оказывается здесь неизбежным постольку, поскольку движение мысли сопровождается скрытым вопросом, который можно было бы сформулировать так: «почему я это делаю?». Этот вопрос, так сказать, застает мыслящего в тот самый момент, когда он делает первый шаг на пути к своей цели, и возвращает его к началу мысли. «Сущее как таковое», таким образом, — не имя чего-то существующего, но косвенное указание на условие всего, что есть. В этом отношении «сущее как таковое», исследуемое первой философией Аристотеля, и «бытие», к вопросу о котором в XX столетии призывает вернуться М. Хайдеггер — одно и то же.

Дела не меняет то обстоятельство, что Аристотель для Хайдеггера — один из творцов метафизики, повинной в «забвении бытия». «Метафизический слой» аристотелевской первой философии (как система утверждений о началах и основаниях сущего, включая и самое достоверное из них: «<...> невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле <...>»<sup>32</sup>) таит под собой ту же — не снимаемую

<sup>31</sup> Там же. С. 71.

<sup>32</sup> Там же. С. 79.

никакими утверждениями – вопросительность, которая характерна не только для мысли Хайдеггера, но и для любого опыта философствования. Именно потому, что начало «<...> должно выступать как безусловное»<sup>33</sup>, оно не может быть исчерпано никаким знанием, не может служить предметом доказательства<sup>34</sup> и, соответственно, может быть только очевидностью, открывающейся в «точке начала» (= «разума», «истины», «бытия», «единого»...).

Предельное вопрошание – способ возвращения в эту точку, в которой всякий раз заново, так сказать, «расплавляются» все перегородки, разделяющие любые философские эпохи, подходы, направления и дисциплины. В этом отношении и можно говорить о пропасти между философией и наукой, о невозможности непрерывного перехода от одной к другой. Примечательно, что именно Аристотель, считающийся «отцом-основателем» многих наук, практически впервые в истории мысли утверждает эту невозможность. Обращаясь к аристотелевскому тезису «бытие не является родом», Р. А. Лошаков замечает, что это положение «<...> полагает принципиальную, непреодолимую границу между наукой, как исследованием сущего в той или иной категориальной определенности, и первой философией, как исследованием сущего самого по себе. Поэтому первая философия не просто отлична от других наук, подобно тому, как науки различаются между собой соответственно своему предмету, – она экстерриториальна по отношению к науке в целом. Первая философия не может основываться на родовой определенности сущего и поэтому не вписывается в классификацию знания родов сущего»<sup>35</sup>.

Иными словами, философия – постольку, поскольку она философия – всегда оставляет открытым вопрос о том, что и как есть. Наука же – в силу своей обращенности к той или иной конкретной сфере сущего – всегда опирается на тот или иной ответ на этот вопрос, принимая свой предмет в качестве существующего. Если принять это разграничение, то следует признать и (скрытое или явное) присутствие вопроса о бытии в любом философском исследовании, вне зависимости от его «дисциплинарной принадлежности». Это означает, что онтология – без кавычек – полностью сохраняет свои права в современной философии. Однако, в отличие от онтологии классического типа, выступающей в виде «системы знаний о мире как целом» (но, тем не менее, всегда «опирающейся» на вышеупомянутую вопросительность), современная онтология является попыткой осмысления самого вопроса о бытии в его разнообразных вариациях.

---

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 80.

<sup>35</sup> Лошаков Р. А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии. СПб.: СПбГУ; Изд-во Рус-ской христианской гуманитарной академии, 2007. С. 68.

Таким образом, говоря об онтологии без кавычек, мы, тем не менее, вынуждены взять в кавычки слово «предмет», применяя его к онтологической мысли неклассического типа. Последняя, будучи обращенной не к сфере сущего, но к бытию как условию сущего, отказывается от субстанциализации этого условия. Вопрос о бытии, таким образом, не может быть здесь сформулирован как вопрос «что есть бытие?» или даже как вопрос «что есть?». Речь идет не о «что?», а о «как?». Предельное вопрошание, пытаясь выявить фон любой предметности, может быть только феноменологическим описанием этого фона (условия сущего), открывающегося ровно постольку, поскольку сама предметность («чтойность») проблематизируется, ставится под вопрос.

Иными словами, «предмет» онтологии не существует, но создается в событии мысли (вопроса) о бытии. Это означает, в свою очередь, что содержанием такого – актуализирующегося всякий раз иначе – «предмета» может быть все, что угодно, в зависимости от того, какая предметность проблематизируется в той или иной вариации вопроса о бытии. Иначе говоря, любой феномен может быть осмыслен в онтологическом «ракурсе». Здесь, впрочем, мы опять оказываемся перед вопросом о дисциплинарных границах в философии, теперь уже в ином его аспекте. Если признать вопрос о бытии «скрытой пружиной» любого опыта философствования, то как возможно разграничение онтологии и любой другой области философских исследований, будь то социальная философия, философская антропология или теория познания? Можно ли говорить о «дисциплинарной принадлежности» философских понятий («истина», «знание», «общество», человек...) с учетом сформулированного выше тезиса, согласно которому «предмет» онтологии не имеет раз и навсегда определенного содержания?

В качестве возможного – весьма предварительного – ответа на этот вопрос рискуем предложить следующее положение: основным критерием разграничения онтологии и иных философских дисциплин может служить направленность мысли. Разделяя с другими областями философии признак открытости мысли (отличающий философию от науки), онтология подвергает осмыслению саму эту открытость. Что же касается иных областей философских исследований, то, в отличие от онтологии, они сосредоточены на осмыслении сущего в свете бытия (в отличие от науки, которая «горизонт бытия» оставляет без внимания). Нетрудно заметить, что этот критерий, подобно «предмету» онтологии, тоже имеет событийный характер: он становится действенным только в контексте самого события – прочерчивания границ «внутри» философии, которое должно воспроизводиться снова и снова.